

Meiner

Philosophische Bibliothek

Nicolai de Cusa

De venatione sapientiae  
Die Jagd nach Weisheit

Lateinisch–Deutsch



Schriften des  
**NIKOLAUS VON KUES**  
in deutscher Übersetzung

Im Auftrag der  
Heidelberger Akademie der Wissenschaften  
herausgegeben von

ERNST HOFFMANN † · PAUL WILPERT †  
und KARL BORMANN

Heft 24  
Lateinisch-deutsche Parallelausgabe

NICOLAI DE CUSA

De venatione sapientiae

Ediderunt commentariisque illustraverunt

RAYMUNDUS KLIBANSKY

et

JOHANNES GERHARDUS SENGER

IN AEDIBUS FELICIS MEINER  
HAMBURGI

NIKOLAUS VON KUES

# Die Jagd nach Weisheit

Auf der Grundlage der Ausgabe

von

PAUL WILPERT

neu herausgegeben von

KARL BORMANN

Lateinisch - deutsch

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

## PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 549

Der lateinische Text ist der kritischen Edition der Heidelberger Ausgabe entnommen: Nicolai de Cusa opera omnia, vol. XII. De venatione sapientiae. Ediderunt commentariisque illustraverunt Raymundus Klibansky et Iohannes Gerhardus Senger, Hamburgi in aedibus Felicis Meiner MCMLXXXII.

### Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über <http://portal.dnb.de>.

ISBN: 978-3-7873-1626-7

ISBN eBook: 978-3-7873-3272-4

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2003.

Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

[www.meiner.de](http://www.meiner.de)

## INHALT

Einleitung .....	VII
------------------	-----

NIKOLAUS VON KUES  
De venatione sapientiae  
Die Jagd nach Weisheit

Vorwort .....	3
Kapitel:	
1: Die Weisheit als geistige Nahrung .....	5
2: Mein Leitgedanke beim Durchforschen der Weisheitsgründe .....	11
3: Der Verlauf des Jagdzugs des Verstandes .....	13
4: Ein Beispiel aus der Logik .....	15
5: Ein Beispiel aus der Geometrie .....	19
6: Erhellung des Werden-Könnens .....	21
7: Die eine Ursache alles Werden-Könnens .....	25
8: Wie Platon und Aristoteles die Jagd durchführten ...	31
9: Verschiedenheit der Bezeichnungen desselben in der Heiligen Schrift und bei den Philosophen .....	35
10: Die Bezeichnung des Werden-Könnens bei den Weisen .....	41
11: Die drei Gebiete und die zehn Felder der Weisheit ..	45
12: Das erste Feld: das belehrte Nichtwissen .....	45
13: Das zweite Feld: das Können-Sein .....	51
14: Das dritte Feld: das Nicht-Andere .....	57
15: Das vierte Feld: das Licht .....	61
16: Fortsetzung .....	67
17: Fortsetzung .....	71
18: Das fünfte Feld: das Lob .....	73

19: Fortsetzung .....	77
20: Fortsetzung .....	81
21: Das sechste Feld: die Einheit .....	87
22: Fortsetzung .....	93
23: Das siebte Feld: die Gleichheit .....	99
24: Das achte Feld: die Verbindung .....	103
25: Fortsetzung .....	107
26: Fortsetzung .....	109
27: Das neunte Feld: die Grenze .....	117
28: Fortsetzung .....	121
29: Fortsetzung .....	125
30: Das zehnte Feld: die Ordnung .....	129
31: Fortsetzung .....	135
32: Fortsetzung .....	139
33: Die Bedeutung des Wortes .....	143
34: Die gewonnene Beute .....	147
35: Fortsetzung .....	151
36: Fortsetzung .....	155
37: Erklärung .....	157
38: Zusammenfassung .....	161
39: Schlußwort .....	167
Anmerkungen .....	180
Literurnachweis .....	186
Schriften des Nikolaus, die er selbst erwähnt .....	187
Verzeichnis wichtiger Begriffe (lateinisch-deutsch) .....	188

## EINLEITUNG

De venatione sapientiae, 1463 vollendet, ist in einer einzigen Handschrift<sup>1</sup> überliefert. Im 15. und 16. Jahrhundert wurde die Spätschrift viermal gedruckt: Straßburg 1488, Cortemaggiore 1502, Paris 1514 und Basel 1565.<sup>2</sup> Einige Auszüge aus De venatione sapientiae übersetzte J. M. Dux, Der Deutsche Cardinal Nicolaus von Cusa und die Kirche seiner Zeit, Regensburg 1847, Band II, S. 399–405; längere Auszüge in deutscher Übersetzung legte F. A. Scharpp vor: Des Cardinals und Bischofs Nicolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Übersetzung, Freiburg 1862, S. 269–299.<sup>3</sup> Kurze Auszüge in französischer Übersetzung finden sich bei M. de Gandillac, Oeuvres choisies de Nicolas de Cues, Paris 1942, S. 543–548. Vollständig wurde De venatione sapientiae ins Italienische übersetzt von Graziella Federici-Vescovini, Opere filosofiche di Nicolò Cusano, Torino

<sup>1</sup> Codex Cusanus 219, folio 112r–137r. Über diese Handschrift (= C) vgl. die Ausgabe der Heidelberger Akademie der Wissenschaften (= h) Band XII, ediert von Raymond Klibansky und Hans Gerhard Senger, Hamburg 1982, S. XV–XVI.

<sup>2</sup> Die vier frühen Druckausgaben werden mit folgenden Siglen bezeichnet: Straßburg 1488 = a (editio Argentoratensis), Neuauflage in zwei Banden von P. Wilpert, Berlin 1967. Die Straßburger Ausgabe ist von der in Anm. 1 genannten Kueser Handschrift abhängig. Cortemaggiore 1502 = m, fälschlich »Mailänder Ausgabe« genannt, ihr Text geht auf die Straßburger Ausgabe zurück. Paris 1514, unveränderter Nachdruck Frankfurt/Main 1962, = p ist selbstverständlich auch von der Kueser Handschrift abhängig; der Herausgeber, Iacobus Faber Stapulensis, war bestrebt, die Irrtümer von a zu korrigieren, und traf an manchen Stellen das Richtige. Öfter aber griff er in den Text ein und veränderte das bisweilen harte und ungelenke Latein des Nikolaus von Kues, was dazu führte, daß der Sinn des Textes entstellt wurde. Die Ausgabe Basel 1565 = b folgt dem Pariser Druck von 1514, den sie nur selten korrigiert. Für die Textkonstitution ist sie wertlos. – Über die vier frühen Drucke vgl. h XII, S. XVII–XIX.

<sup>3</sup> Hierzu vgl. h XII, S. XIX.

1972, S. 929–1015. Die Heidelberger Edition der »Jagd nach Weisheit« erfolgte zusammen mit De apice theoriae 1982: Nicoloai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, volumen XII. De venatione sapientiae – De apice theoriae ediderunt commentariisque illustraverunt Raymundus Klibansky et Iohannes Gerhardus Senger. Bereits 1964, also achtzehn Jahre vor dem Erscheinen der kritischen Textausgabe, legte Paul Wilpert die zweisprachige Ausgabe in der Reihe »Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung« vor; den lateinischen Text hatte er aus der Handschrift 219 des St. Nikolaus-Hospitals Kues und der Pariser Ausgabe von 1514 konstituiert. Im gleichen Jahr erschien die zweisprachige Ausgabe von Dietlind und Wilhelm Dupré<sup>4</sup>: Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften, Band I, Wien 1964, S. 1–189. Jasper Hopkins übersetzte den Text von h XII:<sup>5</sup> Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations. Six Latin Texts Translated into English, Minneapolis, Minnesota, 1998, S. 151–235; Notes to De venatione sapientiae S. 297–322.

Hauptanliegen der korrigierten Neuauflage in der »Philosophischen Bibliothek« ist die Revision der Übersetzung im Anschluß an den lateinischen Text der Heidelberger Ausgabe, auf deren Variantenapparat, Quellen- und Parallelangaben ausdrücklich hingewiesen sei. Außerdem enthält diese kritische Ausgabe Testimonien-Nachweise der Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts, die sich mit De venatione sapientiae befaßt haben, des weiteren bietet sie kommentierende Adnotationes und ausführliche Indices. Es schien vertretbar und sinnvoll zu sein, in der zweisprachigen Ausgabe auf Ergänzungen der Quellennachweise und auf Vervollständigung des Wilpertschen Wortindex zu verzichten (nur wenig wurde korrigiert); für die Einzelheiten sei auf h XII verwiesen.

<sup>4</sup> Auch diese Edition ist an der Kueser Handschrift und dem Druck Paris 1514 orientiert.

<sup>5</sup> Mit »h« wird die Heidelberger Ausgabe bezeichnet; die römische Zahl gibt den Band an.

Philosophieren bedeutet Jagd nach Weisheit betreiben. Auf das Bild von der Jagd, das Platons Werken<sup>6</sup> entlehnt ist, kommt Nikolaus immer wieder in dieser Schrift zurück: Die Beute der Jagd ist die Weisheit; sie ist die geistige Speise der Philosophen. In der gleichen Weise wie ein Tier, das Jagd auf seine Beute macht, die für die Jagd geeigneten »Werkzeuge« besitzt, so verfügt der Geist über ein »instrumentum« (Werkzeug), das ihm die Jagd ermöglicht, nämlich über die Logik. Es gibt selbstverständlich beträchtliche Unterschiede bei den Bemühungen und Erfolgen der Philosophen hinsichtlich der Jagd nach Weisheit, was sich daraus ergibt, daß jeder die Jagd auf seine eigene Weise veranstaltet. Im einzelnen geht Nikolaus ein auf Thales, Anaxagoras, Platon und die Platoniker, insbesondere Proklos, Aristoteles und die Peripatetiker, Zenon und die Stoiker, Epikur. Seine philosophiegeschichtlichen Kenntnisse bezieht er aus Diogenes Laertios, dessen Schrift *De vitis atque sententiis philosophorum* 1433 durch Ambrosius Traversari ins Lateinische übersetzt wurde; Nikolaus erhielt diese Übersetzung im Herbst 1462.<sup>7</sup>

Nikolaus beschreibt drei Regionen und in ihnen zehn Felder (*campi*), in denen die philosophischen Jäger ihre Beute, nämlich die Weisheit, finden können. Einige dieser zehn Felder erinnern unmittelbar an Cusanusschriften, andere indirekt: »Das erste Feld nenne ich die belehrte Unwissenheit, das zweite das Können-Ist, das dritte das Nicht-Andere, das vierte das Feld des Lichtes, das fünfte das des Lobes, das sechste das Feld der Einheit, das siebte das der Gleichheit, das achte das Feld der Verknüpfung, das neunte das der Grenze, das zehnte das Feld der Ordnung«.<sup>8</sup> Darüber hinaus ist zu beachten, daß Nikolaus alle seine Werke vor *De venatione sapientiae* als »Jagdzüge nach

<sup>6</sup> Vgl. hierzu h XII, Adnotatio 1, S. 147–149, wo ausführliche Belege für die Verwendung der Jagdmetapher bis zu Giordano Bruno vorgelegt sind.

<sup>7</sup> Die Handschrift befindet sich im Britischen Museum, London: codex Harleianus 1347, fol. 1v–205v; sie enthält sehr viele Randnotizen des Nikolaus von Kues.

<sup>8</sup> *De ven. sap.* n.30.

Weisheit« beurteilt, von denen er eine kurze Darstellung vorlegen will.<sup>9</sup>

In den erwähnten drei Regionen wird die gesuchte Weisheit unterschiedlich angetroffen,<sup>10</sup> in der ersten, wie sie in ewiger Weise ist. Als solche entzieht sie sich jeder menschlichen Erkenntnis und kann nicht adäquat benannt werden; sie ist die absolute Wahrheit und alles, was sie sein kann. In der zweiten Region wird die Weisheit in immerwährender Ähnlichkeit gefunden, und hier gibt es größtmögliche Annäherung an die Wahrheit als beständige Ähnlichkeit mit der ewigen Weisheit. Die Partizipation in der Weise der Vernunft ist der Grund dafür, daß die absolute Wahrheit selbst nicht erreicht wird. Die Vernunft nähert sich aber der Wahrheit, soweit es möglich ist (nicht veritas sondern verum). In der dritten Region leuchtet die Weisheit im zeitlichen Fluß der Ähnlichkeit von weitem auf; die zeitliche Ähnlichkeit des intelligiblen Wahren (verum) ist verisimile, dem Wahren ähnlich. Hierbei handelt es sich um die Abstufung *aeternitas – aeum – tempus*.<sup>11</sup> Die göttliche Weisheit, die höchste Weisheit oder die Weisheit an sich, ist nicht adäquat benennbar, weil Gott unerkennbar ist und demzufolge durch keinen Namen genau benannt werden kann.<sup>12</sup> Der menschliche Geist, Abbild des absoluten Geistes, strebt danach, sich seinem Urbild, das er nie erkennen kann, zu nähern, damit er die Weis-

<sup>9</sup> De ven. sap. n. 1.

<sup>10</sup> De ven. sap. n. 30.

<sup>11</sup> Aeternitas, Ewigkeit, »est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio«, Boethius, Consolatio philosophiae V, pr. 6: Diese im Mittelalter generell akzeptierte Definition geht zurück auf Plotin, Enn. III 7, 3, 36. Aeum, terminologisch erst im 13. Jahrhundert fixiert, nimmt als geschaffene Ewigkeit eine Mittelstellung ein zwischen der ungeschaffenen Ewigkeit Gottes und der Zeit als dem Maß der Dauer der geschaffenen vergänglichen Dinge; aeum ist die Seinsweise der geschaffenen unvergänglichen Seienden, die substantiell unveränderlich und nur akzidentiell veränderlich sind.

<sup>12</sup> Auch Exodus 3,14 »Ego sum qui sum« ist nicht der eigentliche Gottesname, so schon Philon von Alexandria, De mutatione nominum 11–15: Gottes Wesenheit ist das Sein, nicht das Benanntwerden.

heit und mit der Weisheit die Unsterblichkeit erlangt. »Wir streben nach Weisheit, um unsterblich zu sein. Doch da uns keine Weisheit vom ... Tod befreit, so ist das echte Weisheit, was diese Notwendigkeit des Sterbens umwandelt in einen Vorzug und was uns auf dem Weg zur Auferstehung des Lebens sicher und zuverlässig geleitet.«<sup>13</sup> Das heißt, daß der Mensch sich der Nachfolge der inkarnierten Weisheit befeiligen muß, um zur Unsterblichkeit zu gelangen und aus dem Fluß der Zeit zur wahren Weisheit aufzusteigen. Daß hiermit keine philosophische Weisheit gemeint ist, braucht nicht eigens nachgewiesen zu werden. – Mit diesen Darlegungen will Nikolaus indessen nicht einfachhin ein Resümee seiner früheren Schriften bieten, die er als Jagd nach Weisheit versteht, wie oben bereits gesagt wurde, sondern er will nochmals auf die Jagd nach Weisheit gehen. Über das Ergebnis äußert er sich zufrieden: »Ich habe einen großen Jagdzug veranstaltet, um große Beute davontragen zu können«.<sup>14</sup>

Schon in *De docta ignorantia* war die Spekulation über das »Können« (*posse*) ein wichtiges Anliegen des Nikolaus; in der »Jagd nach Weisheit« rückt sie wie in seiner letzten Schrift *De apice theoriae* stärker in den Vordergrund. Mit der aristotelischen Konzeption von Möglichkeit und Wirklichkeit hat die Cusanische Auffassung des *posse* nur sehr wenig gemeinsam, viel mehr hingegen mit der Platonischen Lehre von der unendlichen Kraft des überseienden höchsten Prinzips und mit Augustinus' Ausführungen über die Identität von Können und Sein in Gott. Für alles, was Gott »macht« (erschafft), ist die Möglichkeit, gemacht zu werden (= *posse fieri*), notwendige Voraussetzung. Diese Möglichkeit, gemacht zu werden, ist von Gott aus dem Nichts erschaffen (*creatum*); sie, d. h. das *posse fieri*, hat also einen Anfang, aber kein Ende (*Seinsweise des aevum*). Alles andere hat Gott aus dem *posse fieri* hervorgebracht.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> *De ven. sap.* n. 96.

<sup>14</sup> *De ven. sap.* n. 101.

<sup>15</sup> Zur Cusanus-Literatur der Jahre 1986–2001 vgl. H. G. Senger, in: *Recherches de Théologie et de Philosophie Médiévales* 69,1, 2002, 225–242.

NIKOLAUS VON KUES  
DE VENATIONE SAPIENTIAE  
DIE JAGD NACH WEISHEIT

## DE VENATIONE SAPIENTIAE

Reverendissimi domini Nicolai  
cardinalis sancti Petri  
ad Vincula prologus libri  
De venatione sapientiae

Propositum est meas sapientiae venationes, quas usque ad hanc senectam mentis intuitu veriores putavi, summarie notatas posteris relinquere, cum nesciam, si forte longius et melius cogitandi tempus concedatur; sexagesimum enim primum transegi annum. Conscripti dudum conceptum de quaerendo deum; profeci post hoc et 10 iterum signavi coniecturas. Nunc vero cum in Diogenis Laërtii De vitis philosophorum libro varias philosophorum legissem sapientiae venationes, concitatus ingenium totum contuli tam gratae speculationi, qua nihil dulcissimus homini potest advenire. Et quae diligentissima meditatione repperi, licet parva sint, ut acutiores moveantur ad melius mentem profundandum, peccator homo timide verecundus pandam, hocque ordine procedam:

Sollicitamur appetitu naturae nostrae indito ad non solum scientiam, sed sapientiam seu sapidam scientiam habendum. Circa huius rationem primo pauca praemittam. Deinde volenti philosophari, 20 quod venationem sapientiae voco, regiones et in illis loca quaedam describam in camposque ducam, <quos> praedae, quam quaerunt, apprime puto refertos.

Vorwort des Hochwürdigsten Herrn Nikolaus,  
Kardinal bei St. Peter in Ketten,  
zum Buch über  
Die Jagd nach Weisheit

Da ich nicht weiß, ob mir noch geraume und dem Denken förderlichere Frist beschieden sein wird, möchte ich in dieser Schrift eine kurze Darstellung meiner Jagdzüge nach Weisheit der Nachwelt hinterlassen, soweit ich diese bis zu meinem schon vorgerückten Alter durch geistige Einsicht als einigermaßen ergiebig hinsichtlich der Wahrheitsfindung beurteilt habe. Ich habe das 61. Lebensjahr vollendet.<sup>1</sup> Einst schrieb ich eine Abhandlung Vom Gottsuchen.<sup>2</sup> Dann durfte ich Fortschritte machen und konnte abermals Mutmaßungen zum Abschluß bringen.<sup>3</sup> Jetzt aber ließ ich mich durch die mannigfachen Jagdzüge der Philosophen nach Weisheit, von denen ich in den Lebensbeschreibungen der Philosophen bei Diogenes Laërtius las,<sup>4</sup> anregen, meine ganze Kraft einer so hochwillkommenen Betrachtung zu widmen, die dem Menschen höchste Befriedigung gewährt. Und um scharfsinnigere Geister zur Vertiefung anzuregen, will ich, ein sündiger Mensch, in Ehrfurcht und Bescheidenheit die geringe Frucht meines angestrengten Nachdenkens vorlegen. Dabei will ich folgende Ordnung einhalten.

Ein uns natürliches Verlangen lässt uns nicht nur nach dem Besitz von Wissen, sondern nach dem Besitz von Weisheit oder kostlichem Wissen streben. Nach einigen einleitenden Bemerkungen zur Erklärung dieser Tatsache möchte ich dem, der philosophieren will, was ich Jagd nach Weisheit nenne, Gebiete und in ihnen bestimmte Plätze beschreiben und ihn in Gefilde führen, die meiner Auffassung nach überreich sind an der gesuchten Beute.

## Capitulum I

2

## Sapientiam pastum esse intellectus

Intellectualis nostra natura cum vivat, necessario pascitur. Sed alio quam intelligibilis vitae cibo nequaquam refici potest, quemadmodum omne vivens simili cibo vitae sua pascitur. Nam cum vitalis <sup>5</sup> spiritus sit delectabiliter movens, qui motus vita dicitur, tunc vis ipsa spiritus vitae, nisi restauretur naturali sua refectione, exspirat et deficit.

Pythagorici aiebant vitalem spiritum in vapore seminis, corpus in corpore eius potentialiter subsistere. Quod et Stoici, qui et Zenonii, approbantes substantiam fructiferi seminis in spiritu vaporabili <sup>10</sup> esse dixerunt, qui dum in grano aut in alio semine exspiravit, non fructificat. Ignem enim videmus deficere et exspirare, si pabulum eius defecerit. Unde et caelestia, cum moveantur, ‘spiritus’ veteres appellabant, ut sapiens Philo et Jesus filius Sirach solem spiritum affirmant. Ideo et solem pasci dicebant vapore oceani et lunam <sup>15</sup> similiter vapore aliorum fluminum refici affirmant et planetas, quos divina vita pollere putabant, et deos alias vaporibus delectari credentes thure et odoriferis placabant. His enim spiritum vitae aetheriae seu caelestis purgatissimi ignis naturae inesse asserentes vaporem odoris suavissimi obtulerunt. <sup>20</sup>

Quoniam autem animalia omnia naturalem mentem fixamque memoriam pabuli sui similitudinisque suaे sensum habent, quae sunt eiusdem speciei sentientes, aiebat Plato hoc ex idea necessario esse, cum praeter illas nihil maneat. Ex quo elicias ideas non esse <sup>3</sup>

2

## Kapitel 1 Die Weisheit als geistige Nahrung

Unsere geistige Natur lebt. Sie braucht also Nahrung. Wie aber alles Lebendige von der seiner Lebensform entsprechenden Speise sich nährt, so hat nur die Nahrung geistigen Lebens die Kraft, unsere geistige Natur zu erhalten. Die Lebenskraft regt sich zur eigenen Freude, eine Bewegung, die man Leben nennt. Deshalb muß die Lebensenergie ohne Erneuerung durch eine natürliche, ihr gemäße Nahrung erlahmen und erlöschen.

Die Pythagoreer ließen die Lebenskraft in der Wärme des Samens, den Körper im Samenkörper der Möglichkeit nach enthalten sein.<sup>5</sup> Dem stimmten auch die Stoiker zu, die man auch Anhänger Zenons nennt.<sup>6</sup> Sie fanden das substantiale Wesen des fruchtbringenden Samens im Wärmehauch. Wenn dieser in einem Samenkorn oder in einem anderen Samen erlischt, so entsteht keine Frucht. Wir beobachten ja auch das Erlahmen und Erlöschen des Feuers bei Erschöpfung seines Nährstoffes. Wegen ihrer Bewegung haben deshalb die Alten auch die Himmelskörper als Geistwesen bezeichnet. So nennen der weise Philon<sup>7</sup> und Jesus, der Sohn des Sirach,<sup>8</sup> die Sonne ein Geistwesen. Folgerichtig ließen sie auch die Sonne sich vom Wärmedampf des Ozeans nähren und in ähnlicher Weise den Mond aus dem Wärmedampf anderer Gewässer Nahrung schöpfen. Auch die Planeten, denen sie die Fülle göttlichen Lebens zuschrieben, und die anderen Götter hatten nach ihrer Meinung Freude an Dämpfen. Deshalb versuchten sie, diese mit Weihrauch und Wohlgerüchen gnädig zu stimmen. In der Auffassung, daß in ihnen ein Geisthauch ätherischen oder himmlischen Lebens von der Natur des reinsten Feuers wohne, brachten sie ihnen den Dampfhauch angenehmsten Geruches als Opfer dar.

- 3 Alle Lebewesen haben einen naturgegebenen Sinn und eine fest verankerte Gedächtnisvorstellung für ihr Futter. Dazu verfügen sie über ein Unterscheidungsvermögen für ihresgleichen, das sie ihre Artgenossen erkennen läßt. Diese Tatsache glaubte Platon aus der Idee erklären zu müssen, da außer den Ideen nichts im Sein beharre.<sup>9</sup> Man mag aus dieser Beweisführung den

sic ab individuis separatas sicut extrinseca exemplaria. Nam natura 5  
 individui cum ipsa idea unitur, a qua habet haec omnia naturaliter.  
 Dicebat Laërtius Platonem affirmare ideam unum et multa, stare et  
 moveri. In eo enim, quod est species incorruptibilis, est intelligibilis  
 et una. In eo vero, quod multis unitur individuis, multa dicebat. Sic  
 fixam stabilemque in eo, quod inalterabilis et intelligibilis; in eo 10  
 vero, quod coniungitur mobilibus, moveri dixit. Proclus latius  
 explanat quomodo principia essentialia sunt intrinseca et non ex-  
 trinseca, et quomodo per cont[r]actum illum, quo individuum ideae  
 sua iungitur, per ipsam ideam intelligibilem divinitati coniectur, 15  
 ut secundum suam capacitatem meliori modo sit quo esse et con-  
 servari potest. Refert etiam Laërtius Platonem dicere ideas princi-  
 pium et initium esse eorum quae natura consistunt, ut huiusmodi  
 sint, qualia sunt. Quae si bene intelligentur, forte non tantum ad-  
 versantur veritati, quantum mali interpres ipsius suggesserunt.

Epicharmus etiam dixit omnia, quae vivunt, notioni et sapientiae 4  
 participare. Gallina enim non parit viventes, «sed ova prius incubat  
 et calore animat. Haec autem sapientia ut sese habet, natura novit  
 sola; ab ea quippe eruditur». Ac tursum ait: «Nihil profecto mirum,  
 si ita loquar, et placere eas sibi et mutuo fovere et videri praecclara. 5  
 Nam et canis cani videtur esse pulcherrimum et bovi bos et asino  
 asinus, susque item sui videtur venustate praestare.» Ecce si animal  
 omne habet conatam intelligentiam eorum, quae ad necessitatem  
 conservationis ipsius in se et in eius prole, cum sit mortale, sunt

Schluß ziehen, daß die Ideen nicht wie äußerliche Urbilder ein von den Einzeldingen getrenntes Dasein haben. Die Natur des Einzelgegenstandes ist nämlich mit der Idee selbst vereint, von der der Einzelgegenstand all diese Eigenschaften kraft seiner natürlichen Beschaffenheit besitzt. Nach Laërtius<sup>10</sup> hat Platon die Idee als Einheit und Vielheit, als in Ruhe und in Bewegung bezeichnet. Als unzerstörbare Artform ist sie intelligible Einheit. Als vereinigt mit vielen Einzelgegenständen dagegen nannte er sie Vielheit. So bezeichnete er sie als fest und beständig mit Rücksicht auf ihre Unveränderlichkeit und ihre Intelligibilität. Mit Rücksicht auf ihre Verbindung mit veränderlichen Dingen aber schrieb er ihr Bewegung zu. Proklus<sup>11</sup> legt ausführlicher dar, daß die Wesensprinzipien innerlich und keineswegs äußerlich sind und daß jener Kontakt, der das Einzelding mit seiner Idee verknüpft, es über die intelligible Idee mit der Gottheit verbindet, so daß es nach dem Ausmaß seiner Fähigkeit in der denkbar vollkommensten Weise sein und erhalten werden kann. Laërtius<sup>12</sup> berichtet ferner als Äußerung Platons, die Ideen seien bei den Naturdingen Ursprung und Anfang ihres Soseins. Versteht man diese Nachricht richtig, dann steht sie wohl zur Wahrheit in keinem solchen Gegensatz, wie schlechte Ausleger Platons das meinten.

- 4 Auch Epicharm<sup>13</sup> ließ alle lebenden Wesen am Denken und an der Weisheit teilhaben. Die Henne bringt keine lebenden Jungen zur Welt, »sondern bebrütet zuerst ihre Eier und beseelt sie durch ihre Wärme. Wie es sich mit diesem Wissen verhält, das weiß allein die Natur, denn von ihr empfängt die Henne ihr Wissen.« Ferner meint Epicharm, »es ist gar nichts Erstaunliches, wenn ich so sagen soll, daß sie an sich Gefallen haben, gegenseitige Zuneigung verspüren und sich als schön empfinden. Auch ein Hund erscheint dem andern doch als Ausbund von Schönheit, ebenso ein Rind dem andern und ein Esel dem anderen. Ebenso hält ein Schwein das andere für den Gipfel des Reizvollen.«

Wenn also jedes Lebewesen ein angeborenes Wissen um das hat, was zu seiner Erhaltung für es selbst und, in Anbetracht seiner Vergänglichkeit, für seine Jungen notwendig ist, und wenn

## Capitulum VIII

19

Quomodo Plato et Aristoteles venationem fecerunt

Plato, venator miro modo circumspectus, considerabat superiora in inferioribus esse participative, inferiora vero in superioribus excellenter. Ideo, cum videret multa nominari bona ex participatione boni, et sic iusta et honesta, attendebat illa nomen participati sortiri et se convertit ad videndum per se bonum et iustum ac quod, si participantia sunt bona et iusta, utique per se talia sunt maxime talia et causae aliorum.

Et in hoc Peripateticorum princeps, acutissimus Aristoteles, consentit, qui sic in naturalibus multa participatione calida videns ad per se calidum devenire oportere affirmabat, quod sit maxime tale et causa caloris in omnibus est uti ignis. Et hac via ad primam et per se causam omnium causarum pervenerunt; sic ad ens entium, vitam viventium atque intellectum intelligentium.

Plato autem universalem omnium causam per ascensum de bono participato ad per se bonum venatus est hoc modo: Considerabat enim omnia entia, atque etiam nondum actu entia sed tantum potentia, participatione unius boni bona dici. Processus enim de potentia in actum et omne actu existens non caret boni participatione. Maxime igitur tale, scilicet unum per se bonum, ab omnibus desideratur. Omne enim eligibile sub ratione boni est eligibile. Terminus igitur eligibilis et desiderabilis cum sit bonum, erit per se bonum

19

Kapitel 8  
Wie Platon und Aristoteles  
die Jagd durchführten

Platon,<sup>21</sup> ein wunderbar umsichtiger Jäger, zog in Betracht, daß die höheren Wesen in den niedrigeren in der Form der Teilhabe sind, die niedrigeren aber in den höheren in ausgezeichneter Form. Da er also sah, daß viele Dinge als gut bezeichnet werden kraft ihrer Teilhabe am Guten, und daß die gleiche Beziehung vorliege, wenn wir sie als gerecht und ehrenhaft bezeichnen, so beachtete er, daß jene die Bezeichnung dessen erhalten, an dem sie teilhaben. Er wandte sich demnach der Schau des an sich Guten und Gerechten und der Tatsache zu, daß, wenn schon die teilhabenden Dinge gut und gerecht sind, dann jedenfalls die an sich so-beschaffenen Gegenstände in höchstem Maße diese Eigenschaften an sich haben und die Ursachen für die anderen sind.

Darin stimmte ihm der Fürst der Peripatetiker, der höchst scharfsinnige Aristoteles,<sup>22</sup> bei. Er fand bei den Naturdingen viele, die durch Teilhabe warm sind, und behauptete so die Notwendigkeit, zu einem an sich Warmen zu gelangen, das diese Beschaffenheit in höchstem Maße an sich trägt und die Ursache der Wärme in allen ist, wie das für das Feuer zutrifft. Auf diesem Wege gelangten sie zur ersten und an-sich-seienden Ursache aller Ursachen und zum Sein des Seienden, dem Leben des Lebendigen und zur Vernunft des Vernunftbegabten.

20

Platon<sup>23</sup> aber erjagte die allgemeine Ursache von allem durch den Aufstieg von dem teilhaften Guten zum An-sich-Guten auf folgende Weise: Er zog in Erwägung, daß alles Seiende – auch das noch nicht wirklich Seiende, sondern nur in der Möglichkeit zum Sein Befindliche – vermöge der Teilhabe an dem einen Guten als gut bezeichnet wird. Der Fortgang von der Möglichkeit in die Wirklichkeit und alles wirklich Seiende entbehrt nicht der Teilhabe am Guten. Das in höchstem Maße So-beschaffene, nämlich das eine an sich Gute, ist also für alles Ziel des Strebens. Alles Erstrebenswerte ist nämlich als ein Gutes erstrebenswert. Da also das Gute das erstrebte und ersehnte Ziel ist, so wird das

omnium causa, cum omnia ad suam causam conversa ipsam appetant, a qua habent, quicquid habent. Affirmabat igitur principium primum deum per se unum et bonum. Et principia aliorum, scilicet entis, vitae et intellectus et talium, nominabat ‘per se exsistens’, ‘per se vita’, ‘per se intellectus’ et principia causasque esse ipsius esse, vivere et intelligere.

Et hos conditoris deos Proclus nominat, quorum participatione 21 omnia quae sunt existunt, quae vivunt vivunt et quae intelligunt intelligunt. Et quoniam omnia quae vivunt et intelligunt, nisi essent, nec viverent nec intelligerent, ideo causam entium vocavit post primum deum deorum — quem unum bonum, ut dixi, affirmabat — 5 secundum deum, scilicet conditorem intellectum. Hunc Proclus Iovem, omnium regem et principalem, credit. Posuit sic caelestes et mundanos et alias varios et aeternos deos, prout haec extense Proclus in sex libris *De theologia Platonis* expressit. Omnibus tamen praeposuit deum deorum, causam universalem omnium. Et 10 ita illa, quae deo bono attribuimus, quae non sunt nisi ratione et nequaquam re differentia, ipse videtur deos asserere diversos propter diversam attributorum rationem motus, *<eo quod>* nihil intelligibile nisi actu sit, cum esse necessario per intelligibile participetur. Ideo omne, quod intelligitur, esse affirmabat. Sic intelligibilem hominem et leonem et cuncta, quae a materia vidit abstracta et absoluta, intellectualiter esse asseruit, modo quo supra ponitur.

Sed cum ipso in hoc non consentiunt Peripatetici, qui ens 22 rationis viderunt a nostro intellectu constitui, reale ens non attingere. Nec in hoc, quod bonum sit antiquius ente, concordant; unum et ens et bonum dicunt converti. Unde cum causa entis sit prima causa

an sich Gute die Ursache von allem sein, da alles sich zu seiner Ursache hinwendet und nach ihr strebt. Hat es doch von ihr, was es besitzt. Platon behauptete also als ersten Ursprung Gott, den an sich einen und guten. Und den Ursprüngen der anderen Dinge, nämlich des Seins, des Lebens, der Vernunft und ähnlicher Dinge, gab er die Bezeichnung »an sich seiend«, »Leben an sich«, »Vernunft an sich« und erklärte sie als Ursprünge und Ursachen des Seins, des Lebens und der Vernunft.

- 21 Proklus bezeichnete sie als schöpferische Gottheiten, durch deren Teilhabe<sup>24</sup> alles, was ist, Sein hat, was lebt, Leben und was denkt, Denken besitzt. Und da alles, was lebt und denkt, ohne das Dasein nicht Leben und Denken besäße, deshalb nannte er die Ursache der Seienden<sup>25</sup> nach dem ersten Gott der Götter<sup>26</sup> – den er, wie gesagt, als das Eine Gute bezeichnete<sup>27</sup> – den zweiten Gott, nämlich die schöpferische Vernunft. Diese hielt Proklus für Jupiter, den König und Herrscher von allem.<sup>28</sup> In dieser Weise nahm er außer- und innerweltliche und mancherlei andere ewige Götter an,<sup>29</sup> wie das Proklus ausführlich in den sechs Büchern Über die Platonische Theologie dargestellt hat. An die Spitze von ihnen allen indes setzte er den Gott der Götter, die allgemeine Ursache von allem. Und so scheint er die Eigenschaften, die wir dem guten Gott zusprechen und die nur begrifflich, nicht tatsächlich voneinander verschieden sind, als verschiedene Götter zu bezeichnen. Dazu veranlaßte ihn die begriffliche Verschiedenheit der Eigenschaften, weil nur das aktuell Wirkliche erkennbar sei, da das Erkennbare notwendigerweise am Sein teilhabe. Aus diesem Grunde bezeichnete er alles, was erkannt wird, als seiend. Ebenso erklärte er das intelligible Wesen des Menschen, des Löwen und alles, was er von der Materie abgezogen und abgelöst fand, als geistig seiend, wie das oben dargestellt ist.
- 22 Doch darin stimmen die Peripatetiker nicht mit ihm überein. Sie erkannten, daß das Gedankending von unserer Vernunft gestaltet wird und das reale Sein nicht erreicht. Auch darin, daß das Gute älter sei als das Sein, stimmen sie ihm nicht zu. Sie vertreten die Konvertierbarkeit des Einen, Seienden und Guten.<sup>30</sup> Da die Ursache des Seienden die erste Ursache und die alles

204<sup>r</sup> et conditor omnium intellectus, illi qui dicunt, quod unum et ens et bonum convertuntur, etiam fatentur causam unius et entis et boni esse eandem. Tamen Aristoteles, qui ut Anaxagoras primam causam intellectum, qui est principium motus, asserit, non sibi attribuit totius universi administrationem, sed caelestium tantum; caelestia vero haec terrena dicit gubernare. Epicurus vero totam deo soli sine cuiuscumque adminiculo universi tribuit administrationem. 5 10

Sed divini nostri theologi revelatione supererna didicerunt primam causam, cum omnium assertione sit tricausalis, scilicet efficiens, formalis et finalis, quae per Platonem unum et bonum, per Aristotelem intellectus et ens entium nominatur, esse sic unam quod trina et ita trinam quod una. Quae cum sit causa efficiens, vocatur iuxta Platonem unitas, et sit causa formalis, iuxta Aristotelem entitas, et sit causa finalis, iuxta utrosque bonitas. 15

Verum quomodo haec sacratissima trinitas in unitate, quae intelligibile omne omnemque quantitatem continuam et discretam, numerum omnem et alteritatem antecedit, hic in aenigmate per fidelem videri possit, inferius, ut deus dederit, adnotabo. 20

### Capitulum IX

23

Quomodo sacrae litterae et philosophi idem varie nominarunt

Si quis cum his taliter praemissis primo ad genesis mundi per sanctum Moysen dudum ante philosophos descriptam se convertit, supra de principiis quae dicta sunt, ibi reperiet. Ait enim: «In principio creavit deus caelum et terram», deinde lucem, per hoc innuens posse fieri mundum, qui caelo et terra continetur, in principio 5

schaffende Vernunft ist, so bekennen diejenigen, die von der Vertauschbarkeit des Einen, des Seienden und des Guten sprechen, folgerichtig die Identität der Ursache des Einen, des Seienden und des Guten. Trotzdem hat Aristoteles, der wie Anaxagoras als erste Ursache die Vernunft bezeichnet,<sup>31</sup> welche der Ursprung der Bewegung ist, ihr nicht die Verwaltung des gesamten Universums zugeschrieben, sondern nur die der himmlischen Sphären. Die himmlischen Regionen aber hätten die Leitung dieser irdischen. Epikur<sup>32</sup> indes schreibt die gesamte Verwaltung des Universums Gott allein zu ohne Hilfe von irgendeiner Seite.

Doch unsere gottbegnadeten Theologen haben durch Offenbarung von oben gelernt, daß die erste Ursache, da sie gemäß allgemeiner Überzeugung dreiursächlich ist, nämlich Wirk-, Formal- und Finalursache, – die von Platon als das Eine und Gute, von Aristoteles als Vernunft und Sein der Seienden bezeichnet wird<sup>33</sup> – eine ist in der Form der Dreifaltigkeit und dreifaltig ist in der Form der Einheit. Als Wirkursache benennt man sie mit Platon als Einheit, als Formalursache mit Aristoteles als Seiendheit, als Finalursache mit beiden als die Gutheit.

Wie jedoch diese hochheilige Dreifaltigkeit in der Einheit, die jedem Intelligiblen und jeder kontinuierlichen oder diskreten Ausdehnung, aller Zahl und Andersheit vorangeht, hienieden im Gleichnis vom Gläubigen erschaut werden kann, das will ich später mit Gottes Hilfe zeigen.

## 23

## Kapitel 9

Verschiedenheit der Bezeichnungen desselben  
in der Heiligen Schrift und bei den Philosophen

Wendet sich jemand mit diesen Voraussetzungen zunächst an die Erschaffung der Welt, die vom hl. Moses längst vor den Philosophen niedergeschrieben wurde,<sup>34</sup> so wird er das oben über die Urgründe Gesagte dort wiederfinden. Er sagt nämlich: »Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde«, dann das Licht. Damit deutet er an, daß das Werden-Können der Welt, die in

## ANMERKUNGEN

Wilperts Anmerkungen wurden bis auf einige Ausnahmen nicht geändert. Verwiesen sei auf h XII.

<sup>1</sup> Die Schrift ist also 1463 geschrieben,

<sup>2</sup> 1445; vgl. Opera omnia IV, p.11–35, deutsche Übersetzung von E. Bohnenstaedt, Philosophische Bibl. Bd. 218, p. 7–27, 1958.

<sup>3</sup> Zur Frage, ob hier »De coniecturis« gemeint ist, vgl. h III Adnotatio 2, p. 149.

<sup>4</sup> Das Exemplar der von Ambrosius Traversari 1431 besorgten Übersetzung aus dem Besitz des Nikolaus befindet sich heute im Britischen Museum London (cod. harl. 1347). Nikolaus hat seiner Gewohnheit gemäß die ihn interessierenden Stellen am Rande angemerkt. Die Übersetzung erschien im Druck zunächst in Rom (ohne Angabe des Erscheinungsjahres), dann in Venedig 1475, sowie Nürnberg 1476 und 1479.

<sup>5</sup> Diogenes Laërtius VIII 28 (f.152r). Die Textstellen werden jeweils nach der gebräuchlichen Zitierweise angegeben. Die römischen Zahlen geben das Buch an, die folgenden arabischen Ziffern die Paragraphen der einzelnen Bücher. In Klammern wird die Folie des cod. harl. 1347 angegeben.

<sup>6</sup> Diogenes Laërtius VII 5 (f.115r) und VII 158f. (f.140r).

<sup>7</sup> Lib. sap. 13,2f. (Nikolaus hielt das Buch der Weisheit für ein Werk Philons). Vgl. De opif. mundi 29–31 (Die Werke Philons von Alexandrien in deutscher Übersetzung ed. L. Cohn, Breslau 1909, 1. Teil, S.37).

<sup>8</sup> Im Buch des Jesus Sirach (Ecclesiasticus) findet sich diese Stelle nicht in der angegebenen Form. Aber vgl. Ecclesiastes 1, 5–6.

<sup>9</sup> Diogenes Laërtius III 15 (f.54r).

<sup>10</sup> Diogenes Laërtius III 64 (f.62r).

<sup>11</sup> Vgl. Proclus, In Plat. theol. IV 33 p.232.

<sup>12</sup> Diogenes Laërtius III 77 (f.64r).

<sup>13</sup> Diogenes Laërtius III 16 (f.54r). Die Echtheit des Textes bezweifelt Diels, Fragmente der Vorsokratiker I, S.195 ff.

<sup>14</sup> Diogenes Laërtius V 28 (f. 85 v); Aristoteles Anal. prior. A 30 46 a 3.

<sup>15</sup> Diogenes Laërtius 135f. (f. 9r).

<sup>16</sup> Vgl. Phys. VIII 265 a 19.

<sup>17</sup> Thomas von Aquin, De aeternitate mundi n.296.

<sup>18</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus IX 4 (PG 3, 912B; Dionysiaca I 458f.). Bei der Verifizierung der pseudodionysischen Quellen werden jeweils zwei Zitierweisen gegeben: zunächst nach Patro-

## VERZEICHNIS WICHTIGER BEGRIFFE

aus De venatione sapientiae

Die ersten Zahlen bezeichnen die am Rande des lateinischen Textes angegebenen Paragraphen, die Zahlen nach dem Komma deren Zeilen; die Kapitelüberschriften sind mitgezählt. Die deutsche Übersetzung beschränkt sich auf die Angabe der Grundbedeutungen. Inhaltverwandte Begriffe sind oft gruppenweise gesammelt. dg. = durchgehend

- absolutus*, absolut, losgelöst 49,23.25; 107,11f.; 116,14; *vgl. contractus*  
*abstractus* abstrakt, abgezogen 21,18  
*actus* Akt, Wirklichkeit 8,11; 17,4f.; 24,15; 25,2; 35,7; 36,4; 37,9ff.; 60,13; 64,4; *vgl. potentia*  
*aequalis* (*aequalitas, inaequalitas*) gleich (Gleichheit, Angemessenheit, Ungleichheit) 30,12; 35,11; 46,5; 55,6; 58,3; 63,25; 68–70; 70,11; 71,7.9.11; 72,6  
*aequitas* Billigkeit 104,19; 105,29  
*aeternitas* Ewigkeit 68,6; 71,5; 101,13; 110,17  
*li aliud* das andere 39–41  
*alteritas* Andersheit 22,24; 47,18  
*amor* Liebe 73,3  
*analogia* analoges Verhältnis 89,26  
*animaliter* in der Weise des seelischen Seins 49,8  
*antecedere* vorausgehen 22,24; 31,24; 39,11; 61,8; 68,21; 74,5; 97,10; 110,23; 120,16; *vgl. praecedere*  
*appetere* (*appetitus*) hinstreben (Verlangen) 1,19; 20,11  
*arbitrium liberum* freier Wille 54,20; 58,1; 58,5f.  
*artifex* Künstler 6,10  
*assimilare* (*assimilatio*) angleichen, Annäherung 50,1ff.; 50,3f.; 86,11  
*bonitas* (*bonus*) Güte dg. bes. 6,8; 41,10; 43,5; 43,13; 44,6; 46,4; 47; 48,6; 49,12; 49,18; 51,6; 51,17; 56,5; 57,25; 58,3; 68,11ff.; 104,3ff.; 104,17; 105,23  
*causa* Ursache 20,1; 20,10; 21,5; 31,14; 31,26; 47,23; 64,4; 66,1; 103,10; 111,7; 118,19  
*causa absoluta* absolute Ursache 8,12  
*causa efficiens* Wirkursache 18,12; 18,21; 22,16; 22,19; 102,13; 115,16  
*causa finalis* Zielursache 18,12; 18,22; 22,16; 22,21; 102,13; 115,17  
*causa formalis* Formalursache 18,7ff.; 18,22; 22,16; 22,20; 102,13; 115,17  
*causa prima* erste Ursache 19,16; 22,5ff.; 22,15  
*claritas* (*clarus*) Klarheit 43,6; 44,10; 46,5; 104,19; 105,28